Préface au livre de Luigi Iannone, « Il profumo del nichilismo » (2011)

Préface

Naguère, pour évoquer la période finale de l'empire romain, on parlait de « Bas-Empire ». Aujourd'hui, on parle plus volontiers d'« Antiquité tardive ». De même, pour désigner l'époque acuelle, certains parlent de « postmodernité », tandis que d'autres préfèrent parler de « modernité tardive ». Les deux expressions peuvent se justifier dans la mesure où nous voyons autour de nous se maintenir certains traits de société typiquement modernes (voire « hypermodernes », pour reprendre l'expression de Gilles Lipovetsky), tandis que d'autres sont incontestablement postmodernes. Avec son *Manifesto antimoderno*, Luigi Iannone avait déjà consacré un livre à la modernité. Il se penche maintenant sur la postmodernité. Il y a une certaine logique dans cette démarche.

Mais qu'est-ce au juste que la postmodernité ? Que faut-il entendre sous ce terme, qui a déjà fait couler des flots d'encre et suscité bien des controverses ?

Le mot « postmoderne », apparu aux Etats-Unis dans la première moitié du XXe siècle, s'impose à partir du début des années 1970, d'abord en architecture, où il marque une rupture avec le fonctionnalisme, puis dans le discours politique et sociologique aussi bien qu'en littérature. En 1979, Jean-François Lyotard fait de la « condition postmoderne » le paradigme des sociétés développées. Mais on aurait tort de croire que la postmodernité se ramène à une « antimodernité ». Elle ne se définit pas non plus simplement comme ce qui lui succède. Elle représente bien plutôt un état mixte, où des nouveautés de toutes sortes viennent remodeler l'héritage de la modernité.

Même si elle a des racines plus anciennes, la modernité commence véritablement avec la pensée des Lumières. Elle se confond alors avec l'idée que, grâce au progrès ininterrompu des sciences et des techniques, l'exercice systématique de la raison finira par améliorer l'homme lui-même et aboutira à sa totale émancipation. Cette vision est à la fois linéaire (elle emprunte au christianisme sa conception de l'histoire) et globale (l'humanité toute entière est censée s'engager dans la même direction). Elle implique une dévaluation relative de la tradition, assimilée à un passé qui a cessé de constituer un modèle de valeurs et de comportements. La valorisation du *novum* implique en effet que chaque instant présent soit nécessairement meilleur que ceux qui l'ont précédé. Alors que les sociétés traditionnelles étaient gouvernées par l'hétéronomie du passé, les sociétés modernes sont déterminées par l'hétéronomie du futur. Les « grands récits » (ou « métarécits ») produits par la modernité, c'est-à-dire les grandes narrations collectives visant à donner un sens à l'existence après la privatisation ou le déclin des croyances religieuses, avaient pour point commun de dépeindre l'avenir sous un jour radieux.

C’est cette croyance qui est aujourd’hui entrée en crise radicale. Les deux guerres mondiales, l’avènement des régimes totalitaires, Auschwitz et le Goulag, l’effondrement des régimes qui se voulaient le plus conformes au « sens de l’histoire », la crise écologique, etc., font que nos contemporains regardent désormais l’avenir avec plus d’inquiétude que de confiance. La science elle-même, grâce à laquelle l’humanité devait sortir de l’âge des « superstitions » et des « préjugés », apparaît porteuse de menaces inédites. Elle accentue le malaise au lieu de l’apaiser. L’idéologie du progrès est en crise.

L’avènement de la postmodernité sanctionne le déclin ou l’épuisement de la confiance que les Occidentaux plaçaient dans l’idée d’un progrès général, d’une émancipation générale de l’humanité. Les « grands récits » déclinaient sous diverses formes la thématique de l’émancipation progressive de la raison et de la liberté par le biais d’un sujet historique, de la classe ouvrière, du peuple, d’une avant-garde, des progrès de la science, etc. La philosophie de Hegel a plus ou moins totalisé cette thématique. Mais les « grands récits » ne sont tout simplement plus crédibles. Ils s’effilochent progressivement sans être remplacés, sinon par une « pensée faible » au sens de Vattimo. La postmodernité se caractérise par la dissolution, ou l’épuisement, de la référence à la raison comme totalité transcendante qui avait caractérisé l’époque moderne.

De la fin de cette transcendance résulte un rapport à la temporalité qui, rejetant à la fois le passé et l’avenir, se centre sur le moment présent, dans ce qu’il a à la fois d’instantané et de fugitif. Alors que les sociétés traditionnelles s’appuyaient sur le passé, que les sociétés modernes mettaient toute leur confiance dans l’avenir, les sociétés postmoderne vivent dans l’éclatement de toutes les références temporelles. La volonté de transmission cède le pas à l’imaginaire de l’ici et maintenant.

Alors que la modernité privilégiait les oppositions binaires, et donc les causalités simples, la postmodernité propose un modèle social qu’on pourrait plutôt comparer à la cybernétique : tout y réagit sur tout, tout y est à la fois cause et effet, il n’y a plus de centre nulle part. La postmodernité se nourrit des idées de « complexité » et de « désordre » qui, en matière scientifique, se sont d’abord développées dans la mécanique quantique et la physique des particules jusqu’à l’apparition des sciences du chaos.

La chute du Mur de Berlin et la désagrégation du système soviétique ont mis fin à l’ordre binaire hérité de Yalta sans pour autant restituer encore un nouveau « Nomos » de la Terre. Des zones de turbulence sont apparues un peu partout, et les guerres sont devenues asymétriques. La technoscience, les activités financières, les formes nouvelles de communication, se développent d’elles-mêmes sans être pilotées à partir d’un lieu déterminé. Elles sont mues par leur propre mouvement, c’est-à-dire par une dynamique interne indépendante de ce que les hommes peuvent estimer souhaitable ou nécessaire. Des réseaux se mettent en place un peu partout, dont Internet constitue le modèle paradigmatique. Le capitalisme cognitif se substitue peu à peu, en partie au moins, au capitalisme industriel et financier.

Tandis que la modernité véhiculait une certaine idée de l’universel, unique par définition, la postmodernité se fonde sur une réalité discontinue, fragmentée, modulaire, où tout fonctionne en temps zéro, les distances étant elles-même quasiment abolies. Les frontières n’arrêtent plus rien, ne garantissent plus rien. La modernité avait poussé à son terme le processus de désenchantement du monde entamé au moins depuis Galilée et Newton. La

postmodernité se propose parfois de le « réenchanter », mais avec des recettes éphémères qui ne permettent pas à des traditions nouvelles de se cristalliser de façon durable. On parle à nouveau d'identités et de différences, mais ce sont des différences instables, des identités flexibles. Le sujet, lui-même décentré, découvre sa propre altérité (« je est un autre »), changeante elle aussi. Jamais on n'a autant parlé d'identité, mais jamais les identités individuelles et collectivises n'ont été aussi fragilisées – ceci expliquant bien entendu cela. L'organisation de la société se fait exclusivement de manière horizontale – ce qui explique, entre autres, que l'école ne soit plus un lieu de transmission (celle-ci étant perçue comme impliquant un rapport « vertical » entre ceux qui transmettent et les élèves).

En politique, la notion-clé de la modernité avait été l'Etat-nation. Celui-ci est entré en crise dès les années 1930, comme l'avait déjà bien remarqué Carl Schmitt. Désormais trop grand pour répondre aux attentes quotidiennes des citoyens, mais en même temps trop petit pour faire face aux défis et aux emprises qui se déploient à l'échelle planétaire, il est progressivement gagné par l'impuissance et la paralysie. Il est remplacé d'un côté par de grandes zones continentales de culture et de civilisation, tandis que de l'autre côté la société se fragmente, horizontalement toujours, en une myriade de communautés et de « tribus » (Michel Maffesoli).

On assiste en même temps à une crise sans précédent de la politique, dont la marge de manœuvre est sans cesse restreinte sous l'effet de la pratique gestionnaire, de l'expertocratie technicienne, des exigences de l'économie, de l'affirmation d'une morale désincarnée, de la généralisation de l'idéologie des droits, etc. Cette aliénation de la sphère politique s'accentue tous les jours, doublée d'une profonde crise de la représentation. Tandis que le fossé ne cesse de se creuser entre la Nouvelle Classe politico-médiatique et le peuple, les hommes politiques sont eux-mêmes assimilés par les médias à des « *people* » à la mode, à des acteurs de cinéma ou des chanteurs de variétés.

Dans le *Manifeste du parti communiste*, Karl Marx observait déjà que le développement du capitalisme a pour effet « de dissoudre dans l'air tout ce qui est solide ». Cette phrase était d'une grande profondeur. Elle laissait prévoir l'avènement d'une époque où tout ce qui est durable, solide, significatif, serait remplacé par l'éphémère, le transitoire et le jetable. La société postmoderne est une société « liquide » au sens de Zygmunt Bauman. Ce qui revient à dire aussi qu'elle relève d'une logique « maritime », comme l'information ou le commerce, et non d'une logique tellurique, comme la politique traditionnelle. Dans cette société « liquide », tout est affaire de flux et de reflux, et l'existence humaine devient elle-même flottante, à la façon d'un morceau de bois porté par la vague. On assiste alors tout naturellement à la destitution des intellectuels, qui perdent toute autorité morale, en même temps que s'effondre le prestige de l'Université d'où ils parlaient naguère, pour se transformer en simples objets médiatiques.

Il y a cependant un mouvement moderne qui se prolonge dans la postmodernité : c'est le mouvement de la subjectivation. Heidegger parlait très justement de « métaphysique de la subjectivité » pour désigner ce phénomène typiquement moderne qui, au moins depuis Descartes, tend à placer le sujet au centre de tout. Aujourd'hui plus que jamais, les choses qui trouvaient autrefois leur centre de gravité, leur raison d'être, dans quelque réalité extérieure – la nature, par exemple –, dépendent de désirs subjectifs que nous transformons automatiquement en besoins.

La modernité se prolonge ainsi par un hyperindividualisme qui se confond désormais, non

plus seulement avec l'égoïsme classique, mais avec un matérialisme pratique et un hédonisme qui pousse le narcissisme jusqu'à l'exhibitionnisme. « Dal *cogito ergo sum* al *consumo, dunque esisto* », Luigi Iannone voit à juste titre une continuité logique. Mais il faudrait ici rappeler l'affinité profonde, peu évidente à première vue, entre l'individualisme et le totalitarisme, bien mise en évidence par Louis Dumont.

La montée de l'idéologie des droits va de pair avec ce que Gilles Lipovetsky a appelé le « crépuscule des devoirs ». On a désormais *droit à*, mais on ne *doit* rien. La liberté à laquelle on aspire est une liberté inconditionnée, qui ne s'éprouve plus en relation avec rien. Liberté pure, et donc sans portée. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel avait déjà décrit l'idéal moderne de liberté comme une puissance capable de décomposer toute objectivité singulière concrète, à commencer par celle des institutions traditionnelles. C'est même dans cette dialectique de l'universel et du singulier que se déployait selon lui l'idéal de liberté absolue qui conduit tout droit à la Terreur. « Pour l'idéal de liberté absolue, qui est vide, toute réalité donnée est en effet suspecte d'être un obstacle à la liberté » (Lyotard). Luigi Iannone, lui, parle très justement de « delirio della libertà » pour qualifier cette idée qu'il est possible de décider intégralement de tout pour soi-même sans être jamais conditionné par *rien*. Il a raison d'y voir un véritable dévoiement de l'idée de liberté.

Le plus remarquable est que nos contemporains n'ont jamais placé aussi haut la liberté, alors que dans le même temps l'évolution des institutions, les impératifs de l'économie, le développement des structures techno-industrielles, ne cessent de limiter leurs choix. Nous vivons dans des sociétés où la surveillance tend à devenir totale, version contemporaine du Panoptique de Bentham. L'aliénation des comportements et des esprits s'incarne dans des formes toujours nouvelles, induisant une forme nouvelle elle aussi de « fausse conscience » : plus nous sommes aliénés, plus l'on nous répète que nous sommes plus libres que nous ne l'avons jamais été. L'ombre de George Orwell s'étend sur tout cela. Mais à ce paradoxe s'en ajoute d'autres. Jamais par exemple on n'a donné autant de place à l'éthique expressiviste de l'« authenticité » que depuis que nous vivons dans le règne de la pacotille. Jamais on n'a autant célébré l'originalité à tout prix, et jamais un conformisme aussi pesant ne s'est autant emparé des esprits, décourageant toute pensée critique au profit de la « pensée unique », tandis que toute réflexion s'abolit dans le divertissement et le spectacle.

L'utilitarisme moderne perdure lui aussi dans la postmodernité. Dans une optique utilitaire, la légitimité se ramène à l'efficacité, la pensée se réduit à un calcul marginal de perte ou de gain, les rapports humains ne sont plus affaire que de concurrence ou de compétition. Le recours à une raison purement instrumentale est ce qui permet de mesurer l'efficacité à quoi se ramène désormais la réussite. « Le fonctionnement du marché et de l'Etat bureaucratique, observe Charles Taylor, tend à renforcer la position atomiste et instrumentaliste à l'égard du monde en d'autrui ». On constate du même coup que ce n'est pas le marxisme, mais bel et bien le capitalisme, qui instaure le plus efficacement le matérialisme, en ordonnant les esprits au « système des objets » (Baudrillard), c'est-à-dire à un système où le rapport aux choses se substitue peu à peu au rapport des hommes entre eux, conformément au processus de réification (*Verdinglichung*) si bien décrit par Georg Lukács.

Par un phénomène de compensation typique, cet utilitarisme est balancé par la vogue d'un humanitarisme abstrait qui se nourrit de l'idéologie des droits de l'homme. Pôle utilitaire d'un côté, pôle humanitaire de l'autre. Autant le premier est concret, autant le second est abstrait. L'humanitaire repose sur l'idée d'une dignité de l'homme en soi, de l'homme qui est de partout et de nulle part, c'est-à-dire sur une morale déconnectée de tout rapport réel.

« Humanitaires » sont aussi les guerres nouvelles qui, se voulant à nouveau des « guerres justes » (à *justa causa*, et non à *justus hostis*), se présentent comme des opérations de police internationales engagées contre des ennemis présentés, non comme des adversaires du moment, mais comme des criminels et des coupables qu'il faut éradiquer.

Comme la modernité, enfin, la postmodernité ne cesse d'obéir à l'idée d'un « toujours plus ». Cette conviction que *plus* est automatiquement synonyme de *mieux* inspire la démesure contemporaine. Les Grecs voyait dans la démesure, qu'ils appelaient *hybris*, un sentiment violent inspiré principalement par l'orgueil. Ils la considéraient volontiers comme un crime, ainsi qu'en atteste la tragédie antique, et lui opposaient la tempérance, la prudence ou la modération. *Pan metron*, « de la mesure en toute chose », disaient-ils. La modernité, elle, a fait régner la démesure dans tous les domaines. La démesure consiste à vouloir « toujours plus », elle implique une surenchère permanente, mais elle conduit aussi, de ce fait même, à l'abolition de toutes les mesures, de toutes les limites, de toute les frontières. Le projet d'un monde unifié (un *one world*) relève de la démesure, tout autant que la logique du capital à l'œuvre dans le *Gestell*, que Heidegger décrivait comme un processus généralisé d'arraisonnement du monde. L'épuisement des ressources naturelles, la dévastation des écosystèmes, relèvent eux aussi de la démesure, tout autant que le développement incontrôlé des biotechnologies ou la fusion programmée de l'électronique et du vivant.

Dans la religion grecque, ce sont surtout les Titans – tel Prométhée – qui, dans leur opposition aux dieux, se rendent coupables de démesure. Il est bon de s'en souvenir lorsqu'on lit, chez Ernst Jünger, que nous entrons dans l'ère titanesque, celle du déchaînement de l'élémentaire.

Pour les Anciens, la notion d'*hybris* est à rapprocher de celle de *moira*, qui signifie à la fois la « part » et le « destin ». Ils concevaient en effet le destin en termes de partition ou de répartition. Le destin, à leurs yeux, était le lot, la part de bonheur et de malheur qui revient à chacun compte tenu de ses relations avec les hommes et les dieux. Se rend alors coupable de démesure celui qui veut avoir plus que la part que lui attribue la partition destinale. Chez les Grecs, le châtiment de l'*hybris* est la *némésis*, la destruction, qui oblige le fautif à retourner à l'intérieur des limites qu'il a franchies. « Le ciel rabaisse toujours ce qui dépasse la mesure », écrit Hérodote (*Enquête*, VII, 2). C'est bien dans cette direction que l'on s'oriente.

Comme l'a bien observé Jean-François Lyotard, « l'idée même de modernité est étroitement corrélée avec le principe qu'il est possible et nécessaire de rompre avec la tradition et d'instaurer une manière de vivre et de penser absolument nouvelle ». Cette rupture, dans la modernité, n'était toutefois que relative dans la mesure où les modernes ne récusaient pas l'idée même d'un *sens* général des choses, mais se bornaient à le rechercher ailleurs que dans le passé (c'est le phénomène ambigu de la sécularisation). Ce passé était alors répété tout autant que dépassé. Avec la postmodernité, au contraire, c'est la notion même de sens qui est remise en question. Le sens n'est plus donné par le souvenir du passé, ni par l'espérance d'un avenir : le sens est une question qui ne se pose plus dans un instant présent qu'il convient de goûter sur le moment sans s'interroger plus avant sur la portée de ce que l'on goûte. Les actes signifiants des individus sont remplacés par des régulations purement autoréférentielles, et ce nouveau mode de régulation des pratiques sociales et de reproduction des rapports sociaux entraîne une crise général du sens. La dévalorisation des valeurs, la perte des repères, le flottement général qui en résulte, ont pour effet principal que le sens de l'existence individuelle ou collective s'effrite, en même temps que le lien social se défait. *Anything goes*. Non seulement on ne s'interroge plus sur le sens de notre présence au

monde, mais l'on se fait éventuellement gloire de tenir cette interrogation même comme dénuée de sens.

La négation (ou la disparition) de tous les horizons de sens porte un nom : le nihilisme. Ce nihilisme n'est pas celui que stigmatisait Nietzsche en disant : « Nihiliste est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas être, et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas ». Ce nihilisme n'est pas non le sentiment de l'absurde qui, selon Albert Camus, « naît de la confrontation entre l'appel humain et le sentiment déraisonnable du monde ». C'est un nihilisme qui surgit de l'idée qu'au fond tout vaut tout, c'est-à-dire que rien ne vaut.

Luigi Iannone n'a pas de mal, précisément, à déceler dans le monde actuel un certain « parfum de nihilisme ». Il parle aussi de « néobarbarie » pour caractériser la colonisation de l'imaginaire symbolique par des valeurs exclusivement économiques et marchandes. Pour décrire le « style de notre temps », il fait en tout cas preuve d'une belle alacrité. Lisez-le vite, pour mieux comprendre l'époque où nous vivons.

Alain de Benoist